

apparaît encore stimulant aujourd'hui. André Tosel éclaire les limites des Lumières grâce à Marx et les limites de Marx grâce aux Lumières. Gisèle Berkman montre comment le geste de « la déconstruction » dans la philosophie de Jacques Derrida s'est nourri des Lumières. Philippe Corcuff dessine des Lumières tamisées, à distance tant des Lumières aseptisées que des Lumières totalisatrices associées à une certaine radicalité.

Autant de chemins, autant de Lumières, mais qui convergent vers un horizon de radicalité conscient de ses fragilités. Ces différentes contributions semblent alors nous dire que c'est dans le choc entre les Lumières du XVIII^e siècle et les questions venant de l'actualité que pourra peut-être émerger une nouvelle perspective émancipatrice, contre les fatalismes, les conservatismes, les conformismes, les dogmatismes, les manichéismes, les relativismes et autres cynismes ambiants.

Domenico Losurdo

Domenico Losurdo, né en 1941, est professeur d'histoire de la philosophie à l'université d'Urbino en Italie. Ses livres traduits en français sont : *Le Révisionnisme en histoire – Problèmes et mythes* (Albin Michel, 2006), *Gramsci – Du libéralisme au « communisme critique »* (Syllepse), *Démocratie ou bonapartisme – Triomphe et décadence du suffrage universel* (Le Temps des Cerises, 2003), *Fuir l'Histoire ? Essai sur l'autophobie des communistes* (Le Temps des Cerises, 2000), *Heidegger et l'idéologie de la guerre* (PUF, collection « Actuel Marx Confrontation », 1998), *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant* (Presses Universitaires du Septentrion, 1994), *Hegel et la catastrophe allemande* (Albin Michel, 1994) et *Hegel et les libéraux* (PUF, 1992).

Héritage des Lumières et responsabilité des intellectuels

Dès les lendemains de la Révolution française, la critique libérale rejette cette tentative de réaliser pratiquement les idéaux abstraits des Lumières. Sont mis en accusation, l'« engagement » des intellectuels ainsi que leur projet d'instaurer un ordre égalitaire, identifié à une dangereuse « ingénierie sociale ». Cette critique, qui sera reprise par la critique des « totalitarismes » du siècle passé, et deviendra hégémonique, passe pourtant à côté des exigences d'un véritable jugement historique sur la responsabilité des intellectuels.

Intellectuels « sans attaches » et propriétaires

La formation d'une classe d'intellectuels « sans attaches » (*freischwebend*), selon l'expression de Karl Mannheim, non subordonnés sur le plan hiérarchique et doctrinaire à une église et non liés de façon organique à une classe sociale, est un phénomène qui devient pleinement visible pendant le XVIII^e siècle français. À partir de ce moment-là, l'issue possible d'une lutte politique et sociale dépend également de l'attitude assumée par cette couche sociale. Cela d'autant plus que le déclin de l'absolutisme monarchique et de l'Ancien Régime implique l'ouverture d'un espace ou d'une opinion publique plus ou moins larges, dans lesquels les intellectuels occupent une place importante. Leur rôle s'accroît par la suite du fait que la frontière entre classe intellectuelle et classe politique tend à se brouiller, avec des échanges et des passages fréquents de l'une à l'autre.

Afin de saisir les caractéristiques de cette figure sociale en voie d'émergence, il est utile de procéder à une analyse sociologique comparée. Si, en Angleterre et aux États-Unis, ils sont organiquement liés, d'une façon ou d'une autre, à la grande propriété (y compris, aux États-Unis, à la propriété des esclaves), les intellectuels à l'œuvre en France paraissent en revanche aux yeux d'Edmund Burke comme des « gueux de la plume », qui se servent de la classe des humbles comme d'un « corps de janissaires » pour assaillir la propriété. Quelques années plus tard, depuis Saint-Petersbourg – encore ébranlé par une révolte paysanne étouffée quelques décennies auparavant – De Maistre exprime la crainte que n'éclate une nouvelle « révolution à l'européenne », dirigée cette fois par un « Pougatchev de l'Université¹ ». Pour Burke, comme pour De Maistre, le fait nouveau et scandaleux est l'émergence d'une classe d'intellectuels non liée aux classes possédantes, mais entrant au contraire parfois en conflit avec elles, et ouverte à l'influence des masses populaires. Le radicalisme de la Révolution française, plus poussé que celui de la Révolution anglaise et de la Révolution américaine, s'explique ainsi par la différence d'origine et de composition sociale de la classe intellectuelle et politique.

On peut alors comprendre que les bouleversements français offrent l'occasion du premier grand débat sur le rôle des intellectuels dans le monde contemporain. Tandis que l'Ancien Régime révèle ses fissures et ses contradictions insolubles, Brissot invite les philosophes à intervenir directement sur la scène politique, en devenant politiciens et journalistes : ces *gazetiers philosophes* doivent être considérés comme « des curés, des missionnaires, des anges envoyés par le ciel pour le bonheur des hommes ». Pour être à la hauteur de leur mission, les intellectuels doivent constamment se soucier des destinées de l'humanité : « Les savants qui ne travaillent pas pour elle ne sont à mes yeux que des enfants² ». Nous retrouvons ici la première formulation de la théorie de l'*engagement*. À cette formulation s'oppose une critique de la

Révolution française et de son radicalisme qui prend la forme d'une dénonciation du rôle des intellectuels non propriétaires.

Sur la base d'un bilan historique précis (« les fautes et les crimes » dont sont coupables les assemblées qui se sont succédé à partir de 1789 sont « une conséquence de l'influence des non propriétaires »), Constant exige de priver de droits politiques les intellectuels non propriétaires : ceux-ci, à cause de leur condition sociale modeste, ont tendance à « raisonner sur l'état social en enthousiastes » et à élaborer « des théories chimériques ». Cet argumentaire est également présent dans le réquisitoire de Burke. Le *whig* anglais exprime son « horreur » envers ces révolutionnaires, qui, en proie « à l'inconstance et à la volubilité » de leurs théories et engagés dans une lutte contre tout « sage préjugé », prétendent transformer l'ordre social et l'État à travers la *subversion* : ces gens-là n'hésitent pas à « découper en morceaux le corps de leur vieux père et à le plonger dans la marmite du sorcier, avec l'espoir que des herbes vénéneuses et des incantations étranges pourront lui redonner santé et vigueur³ ». Plus tard, Tocqueville dénonce les incessantes et ruineuses *expérimentations* du cycle révolutionnaire français, qui dérivent de l'illusion ou de l'utopie selon laquelle il y aurait un remède politique spécifique « contre ce mal héréditaire et incurable de la pauvreté et du travail⁴ ». Son regard se pose surtout sur l'insurrection ouvrière de juin 1848 et sur le danger d'une révolution socialiste, mais la figure sociale qui est mise en cause est identique, tout comme le chef d'accusation : la fureur idéologique, ou, pour le dire avec les mots de Tocqueville, la « présomption philosophique » qui pèse ruineusement sur la France déjà dès 1789, et qui pousse intellectuels déracinés et enclins aux rêveries à tenter ou à imposer des expérimentations sociales néfastes. Ces derniers sont considérés comme les responsables de ce qui sera ensuite appelée « l'ingénierie sociale ».

Si on sort des frontières de la France, c'est dans les écrits de Fichte que l'on trouve la plus emphatique célébration de l'intellectuel *engagé*. Celui-ci est, à ses yeux, « maître du genre humain » : il « regarde non seulement le présent, mais aussi le futur⁵ », et est le seul en mesure de scander les temps et les modes du progrès de l'humanité. Utilisant une expression de l'Évangile, le philosophe idéaliste en arrive même à définir l'intellectuel comme le « sel de la terre ». Du côté adverse, la condamnation de l'incurable fascination pour la subversion de l'intellectuel déraciné prend la forme, dans les cas les plus extrêmes, de la théorie du complot, à laquelle fournissent leur contribution zélée des auteurs tels que Burke ou De Maistre, dont nous avons déjà relevé la dénonciation des « gueux de la plume », voire des « Pougatchev de l'Université ».

En conclusion, à partir du XVIII^e siècle français, une contradiction commence à se dessiner entre propriétaires et intellectuels non propriétaires : ces derniers tendent à faire cause commune avec la masse des indigents, comme ce fut le

cas – et c’est également Constant qui fait cette remarque critique – au cours de la Révolution française. À l’insistance grandissante mise sur la figure de l’intellectuel, s’oppose la célébration de la figure du propriétaire, lequel, au même moment, est décrit par les essayistes libéraux comme le seul dépositaire de la maturité de jugement nécessaire à l’exercice des droits politiques et à la direction de l’État. Chez des auteurs comme Brissot ou Fichte, l’interprète de l’universalité n’est, à l’inverse, pas le propriétaire mais l’intellectuel.

Engagement et ingénierie sociale

Bien au-delà des vicissitudes historiques de la Révolution française, si la « droite » hérite de la dénonciation de l’ingénierie sociale, la « gauche », de son côté, tend à hériter du pathos de l’engagement propre à cette nouvelle figure sociale prête à se révolter contre la grande fortune et contre l’ordre existant. Cela devient évident à la fin du XIX^e siècle, à l’occasion de l’affaire Dreyfus, qui marque en quelque sorte le triomphe de la figure de l’intellectuel *engagé*. Il est vrai que, dans la tradition marxiste, c’est le prolétariat qui incarne l’universalité authentique. Ce sont cependant les intellectuels qui sont toujours appelés à donner une forme accomplie et articulée à cette universalité, ce sont donc eux qui assument – avec le Lénine du *Que faire ?* – un rôle important et même décisif dans l’élaboration de la conscience révolutionnaire du prolétariat. Ceci dit, il est opportun de noter que la catégorie d’*engagement* est absolument formelle, et qu’elle peut subsumer les contenus les plus divers. À l’occasion de grandes crises historiques, l’appel impérieux à l’engagement et à l’action émane de toutes les parties qui participent à l’affrontement. Cela vaut pour les guerres civiles, ouvertes ou latentes, ainsi que pour les conflits internationaux majeurs, dès que la « mobilisation totale » touche l’ensemble des intellectuels. Toutefois, dans des périodes de normalité, alors que la « droite » a tendance à condamner tout projet de transformation radicale de l’ordre existant, en tant qu’expression de l’ingénierie sociale et qu’utopie ruineuse, la « gauche » tend plutôt à mettre l’accent sur l’élaboration du nouveau et sur le rôle des intellectuels dans ce sens. Parfois de façon explicite, parfois subrepticement, du côté marxiste on cherche à dépasser le formalisme de la catégorie d’*engagement*, en identifiant l’engagement par excellence à la lutte aux côtés des classes subalternes et des peuples opprimés, ainsi qu’avec le parti révolutionnaire censé exprimer leurs intérêts.

Sur la lancée de l’expérience tragique du nazi-fascisme et de la guerre, le pathos de l’*engagement* devient très puissant, et pas seulement à cause du poids ou de l’hégémonie des partis communistes. En Italie et en Allemagne, une contribution significative à l’instauration de la dictature avait été fournie respectivement par la monarchie et par les Junkers, c’est-à-dire par le vieil appareil administratif et militaire de deux pays. La lutte contre les forces de

l’Axe s’était finalement configurée comme une sorte de révolution démocratique, à partir du moment où elle avait été conduite contre des pays avec une tradition révolutionnaire exiguë, pour ne pas dire inexistante, qui semblaient, de ce point de vue, incarner l’Ancien Régime. Une fois la guerre terminée, on s’interroge, en Italie et en Allemagne, sur la continuité des régimes mussolinien et hitlérien par rapport au passé. La persistance du passé et le manque de transformation politique et sociale : c’est là ce qui est mis en accusation. Dans de pareilles circonstances, une question simple et cruciale semble s’imposer par elle-même : dans quelle mesure l’inertie politique et la tour d’ivoire des intellectuels sont-elles coresponsables de la transformation manquée ? Après la crise du « socialisme réel », au contraire, un bilan nettement différent et même opposé a fini par triompher. Dans ce cas aussi, il est dépourvu de sens d’expliquer le bouleversement qui s’est produit exclusivement par le poids et l’hégémonie des forces anticommunistes. Il est clair que la mise en accusation d’un régime né avec l’ambition de changer le monde finit par emporter également ces intellectuels qui avaient cru à une telle régénération et qui y avaient prêté leur total engagement. Cette fois-ci, ce n’est pas la tour d’ivoire de l’intellectuel qui fait l’objet de moquerie et d’après critiques, mais l’arrogance de sa théorie envers le réel, l’élaboration d’utopies qui prétendent faire violence à l’existant, et se transforment finalement en contre-utopies. S’ils étaient auparavant célébrés comme un remède, l’*engagement* et l’accent mis sur le rôle, la mission et l’action politique de l’intellectuel sont maintenant présentés comme la cause même du mal.

Un lieu commun de la culture contemporaine semble être la condamnation (prononcée depuis longtemps par Hayek) de l’« excès de la raison », qui a débouché dans l’« *hubris* moderne » ou « *hubris* intellectuelle ». Il se formule alors comme une mise en garde contre la maladie du « rationalisme, ou mieux, de l’intellectualisme », c’est-à-dire du « rationalisme constructiviste », ou du « constructivisme » tout court⁶. Ce leitmotiv est tellement courant de nos jours (ainsi que la célébration de Burke et la réhabilitation philosophique et politique du « préjugé ») qu’on pourrait se référer, sur des modes divers, à Hayek ou Heidegger, Schmitt ou Gadamer, ou bien, pour évoquer des historiens, à Furet et Nolte. La dénonciation de l’« ingénierie sociale » semble désormais avoir refoulé le pathos de l’*engagement*.

Mais il se trouve que la catégorie d’« ingénierie sociale » se révèle encore plus formelle que celle d’*engagement*, et ce formalisme naît de l’illusion qu’il est possible de tracer une ligne de démarcation nette entre nature et artifice, spontanéité et « constructivisme ». Seule une conscience naïve sur le plan philosophique et historique peut penser que le *laissez-faire* est synonyme de développement spontané et naturel. Si, au contraire, on prend en compte la

leçon d'un auteur comme Polanyi, on pourrait dire que l'idée qu'il puisse exister un marché complètement autorégulé est une utopie. Une utopie qui, pour se réaliser même partiellement, implique, dans les métropoles capitalistes et, davantage encore dans les colonies ou dans les pays périphériques, la destruction des liens communautaires et des identités culturelles ou de groupe, enracinées dans des traditions séculaires, avec pour conséquence un remodelage total de sociétés entières. Si on porte ici l'attention sur la métropole capitaliste, il est utile d'avoir à l'esprit que, dans l'Angleterre de 1834, la libéralisation du marché du travail, et le démantèlement de la traditionnelle assistance fournie par les *poor laws* qui s'ensuivit, s'accompagne de la diffusion progressive et de la généralisation de *workhouses*, maisons de travail, c'est-à-dire d'une institution que nous pourrions définir, en utilisant le langage de Coletti dans sa période marxiste, comme les « camps de concentration de la "bourgeoisie éclairée" »⁷. Afin de comprendre l'ambiguïté de la catégorie d'« ingénierie sociale », un exemple assez significatif est celui de la lutte idéologique qui se développe à l'occasion de la guerre de Sécession et de la reconstruction qui s'ensuit aux États-Unis ; après avoir aboli l'esclavage, cette lutte essaye sans succès d'assurer aux Noirs la pleine jouissance des droits politiques et civils. Eh bien, qui donc, à l'occasion d'un tel affrontement, incarne les arguments du développement social spontané et qui donc incarne ceux d'une ingénierie sociale oppressive ? Pour ceux qui théorisent l'esclavage, il n'y a pas de doute possible. Il faut juste éviter les spéculations abstraites, jeter un coup d'œil sur « l'histoire » : « L'esclavage a été plus universel que le mariage et plus permanent que la liberté » ; la liberté généralisée constitue au contraire « une expérience récente et limitée ». Et, bien entendu, « nous ne désirons pas un monde nouveau⁸ ». Selon ces idéologues, comme l'a observé l'historien états-unien, Eugene D. Genovese, l'esclavage est une sorte de *common law* que les abolitionnistes voudraient annuler par « l'action positive de l'État » et donc par des interventions qui prétendent plier le réel à des schémas rigides et oppressifs. De même, après la fin de la guerre de Sécession, les théoriciens de la « domination blanche » (*white supremacy*) n'ont aucun doute : à leurs yeux, la tentative de l'Union d'imposer égalité et intégration raciale par en haut, effaçant ou limitant drastiquement l'autonomie des États, est insensée. L'Union imposerait ainsi une dictature pédagogique avec le but de balayer les « préjugés » raciaux des gens du Sud, dans le cadre d'une folle expérimentation, d'une ingénierie sociale visant à effacer une tradition séculière et à piétiner les valeurs et les mœurs de la plus grande majorité de la population (blanche), violant ainsi en définitive l'ordre naturel lui-même. Même de nos jours, la « discrimination positive » (*affirmative action*) est critiquée par les milieux de droite comme une expression, en dernière analyse,

de l'ingénierie sociale. On imagine facilement les objections qui peuvent être soulevées à propos de cette campagne idéologique. Doit-on critiquer comme ingénierie sociale la tentative de réaliser une société fondée sur l'égalité et l'intégration raciale ou bien, au contraire, ne faut-il pas stigmatiser l'institution de l'esclavage et, dans la foulée, l'*apartheid* et la législation de type eugéniste ? Où se situe la nature et où commence l'artifice ? Et, en ce qui concerne la « discrimination positive », ne représente-t-elle pas la tentative de remédier aux dégâts d'une ingénierie sociale mise en œuvre pendant des siècles au détriment des Noirs ?

Même si ces réponses sont d'une évidence immédiate, il ne faut pas pour autant sous-évaluer la puissance de l'argumentation des théoriciens du Sud. Ils se réfèrent à Burke, le grand critique *ante litteram* de l'ingénierie sociale, selon lequel l'idéal de l'égalité, la revendication de l'égalité politique violent « l'ordre naturel des choses », « l'ordre social naturel », et se présentent même comme la « plus abominable des usurpations », celle qui se rend coupable de piétiner les « prérogatives de la nature », c'est-à-dire « la méthode de la nature⁹ ». Le darwinisme social lui-même finit par se rapprocher aussi, de façon directe ou indirecte, de la pensée de Burke sur ce point : en effet, l'un des traits caractéristiques du darwinisme social réside dans la dénonciation de l'ingénierie sociale qu'il croit retrouver dans les projets de transformation démocratique des relations entre les classes, les nations ou les races.

Karl Popper et Norberto Bobbio, entre autres, sont des critiques engagés de l'ingénierie sociale, bien qu'ils se déclarent profondément convaincus qu'un nouvel ordre international fondé sur la paix perpétuelle ou permanente est réalisable et nécessaire. Mais, c'est chez Carl Schmitt et son école, que l'on retrouve la critique de la plus ambitieuse et dévastatrice « ingénierie sociale », celle nourrie par la Révolution française et la révolution bolchevique, ainsi que par la révolution démocratique que les adversaires de l'Axe ont voulu incarner. Il s'agirait, selon Schmitt, d'une utopie qui, prétendant effacer le conflit et la guerre entre les États, finit en réalité par mettre en crise le *ius publicum europaeum* et par produire la guerre totale et les croisades exterminatrices. À ceux qui pensent que l'attitude envers l'ingénierie sociale détermine la frontière entre amis et ennemis de la « société ouverte », il faut rappeler que la catégorie d'ingénierie sociale ne peut pas être pensée sans la critique serrée de la tradition révolutionnaire formulée par la grande culture réactionnaire allemande, et en premier lieu par Carl Schmitt, lequel, en vertu de cela, pourrait bien être défini comme le Edmond Burke du xx^e siècle.

Ainsi, la tentative de distinguer et de trier les intellectuels sur le plan culturel et moral, à travers la catégorie d'*engagement* ou de l'ingénierie sociale, se révèle infructueuse.

Innocence et responsabilité de l'intellectuel

Même si elles renvoient à des « partis » (au sens de positionnements) opposés, le pathos de l'*engagement* et la dénonciation de l'ingénierie sociale présentent toutefois un trait commun, la reconnaissance de la responsabilité de l'intellectuel. Il ne s'agit pas d'une évidence. C'est ce que montrent à ce propos les débats qui ont eu lieu récemment à propos de la relation entre philosophie et politique chez Heidegger et Marx. En ce qui concerne l'auteur d'*Être et temps*, la démonstration la plus brillante et la plus singulière de son innocence politique a été formulée par un chercheur français (Henri Crétella). Son argument se présente ainsi : le nazisme « ne fut en rien, jamais, un mouvement de pensée (...). Car entre penser et tuer, il faut opter ». Et, à partir du moment où « pour tuer, il faut d'abord vouloir ne pas penser », apparaît en toute clarté la totale extériorité d'un penseur comme Heidegger à un mouvement dont « le pouvoir d'extermination n'a été que la conséquence du refus de penser ». La tautologie sur laquelle se fonde cette herméneutique de l'innocence est évidente : si culture et nazisme sont deux termes contradictoires, un philosophe authentique ne peut jamais être mis en relation avec le nazisme. Il est clair qu'un tel argument peut être invoqué pour démontrer l'extériorité de principe de tout intellectuel (ou, pour le moins, de tout grand intellectuel) à n'importe quel mouvement ou régime politique qui s'est rendu coupable de crimes. Partant de ces présupposés, il devient impossible de poser la question de la préparation idéologique de tels mouvements ou régimes et de la légitimation idéologique dont ils ont bénéficié.

Une autre variante de l'herméneutique de l'innocence est celle qui insiste sur le manque d'un rapport « nécessaire » entre la philosophie de Heidegger et l'adhésion du philosophe au nazisme. Il est évident qu'entre deux phénomènes hétérogènes – la pensée d'un côté, un mouvement politico-social concret de l'autre – il ne peut jamais y avoir un rapport de déduction nécessaire. Mais cette considération peut valoir pour n'importe quel auteur, et même pour le plus vulgaire des idéologues. Si on veut aller plus rigoureusement dans ce sens, il faudrait dire qu'on ne peut pas déduire *a priori* de *Mein Kampf* la « solution finale » : entre les deux, il y a toute une série d'événements imprévus et imprévisibles (l'échec du projet de déportation des Juifs à Madagascar, la guerre, l'inclusion dans le Reich d'un plus grand nombre de Juifs à travers les conquêtes à l'Est, etc.). Cependant, la solution finale ne peut pas être comprise sans le processus de dégénérescence idéologique qui la précède, et culmine avec *Mein Kampf*, mais qui trouve son origine dans les contributions « théoriques » de Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain, sans parler des théoriciens du darwinisme social et de la lutte des races. En ce qui concerne Heidegger, il serait sot et vain de vouloir chercher dans sa théorie le racisme

biologique grossier des grands dirigeants nazis, les « mensurations des crânes » sur lesquelles il ironise pendant son cours sur Hölderlin de 1941-1942. Mais tous les doutes ne sont pas pour autant dissipés. Il ne faut pas se demander, alors, si, entre la pensée du philosophe et son adhésion au nazisme, il y a un rapport de déduction nécessaire, mais plutôt si, dans sa pensée, apparaissent au premier plan des thèmes et des motifs qui, dans une situation historique déterminée, poussaient, de façon non accidentelle, dans la direction de l'adhésion au nazisme.

Avec la crise du « socialisme réel » et la mise en évidence de l'horreur du goulag, un débat analogue s'est développé en relation non seulement aux grands intellectuels marxistes du xx^e siècle mais également à propos de Marx et Engels. Dans ce cas aussi, les herméneutes de l'innocence font entendre leur voix. En ce qui concerne en particulier les auteurs du *Manifeste du Parti communiste*, il n'y a aucun doute qu'un abîme sépare la brève transition de la « dictature du prolétariat » – ainsi qu'elle a été formulée dans les écrits de Marx et Engels – des décennies de dur encadrement « totalitaire » du « socialisme réel », d'autant plus que, dans ce cas, entre les deux entités considérées, il y a un écart temporel de plusieurs décennies. Cependant, paraphrasant l'observation de Weber à propos du matérialisme historique, on pourrait dire que la catégorie de responsabilité de l'intellectuel n'est pas un wagon ou un taxi sur lequel on peut monter ou descendre à sa guise. Il faut s'interroger sur les argumentations philosophiques et politiques que les bolcheviques et les dirigeants des pays socialistes ont tiré de Marx et Engels. Il est insensé, surtout pour ceux qui professent le matérialisme historique, de réduire des décennies d'histoire bien réelle à une simple équivoque de lecture et d'interprétation.

Il convient, sur ce point, de poser le problème en des termes absolument généraux. Y a-t-il un rapport entre l'horreur de Dresde, Hiroshima et Nagasaki et la croisade idéologique, à laquelle participent également des intellectuels illustres, qui dépeint les Allemands et les Japonais comme des barbares complètement étrangers à la civilisation ? Les grandes crises historiques ont toujours porté à la surface le problème de l'histoire culturelle qui les précédait, de la préparation et légitimation idéologique des mouvements qui ont été les protagonistes de ces grandes crises. Il est inévitable, donc, de s'interroger sur les responsabilités des intellectuels. Repartons, une fois de plus, de la Révolution française. Y a-t-il eu une préparation idéologique de la Terreur ? Comme on le sait, depuis Constant, il est fréquent de pointer du doigt Rousseau. Il serait facile de liquider cette accusation en citant par exemple la lettre dans laquelle le grand Genevois souligne la valeur irremplaçable de l'individu : « Le sang d'un seul homme est d'une valeur plus grande que la liberté de tout le genre humain¹⁰ ». Cela serait facile, mais guère convaincant. Le critique libéral a raison d'attirer l'attention sur « ses déclai-

mations contre les richesses et même contre la propriété ». Il y a effectivement un rapport entre ces *déclamations* de Rousseau et le radicalisme plébéien qui trouvera son expression politique dans la Terreur.

À partir de la Restauration, déjà, Voltaire était également mis en cause (« *c'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau!* »), et cette accusation est reformulée de nos jours par toute une série d'interprètes influents (pensons à Schmitt, Koselleck et plus loin à Cochin, sur lequel Furet a attiré l'attention), qui se donnent comme tâche de dévoiler la secrète et fanatique charge missionnaire des Lumières. Même dans ce cas, il serait inutile de hausser les épaules ou de penser pouvoir liquider le problème en renvoyant simplement au *Traité sur la tolérance*. On ne saurait sous-estimer la charge de violence contenue dans l'appel *Écrasez l'infâme!* Le général Turreau, un des protagonistes de la féroce répression de la Vendée, semble avoir quelque chose de voltairien : il trouve en fait à la révolte des explications telles que « l'ignorance, les habitudes, la superstition de ce peuple », depuis toujours « théâtre » et « berceau » des « guerres de religion¹¹ ».

Jugement historique et jugement moral

Il faut préciser, en tout cas, qu'il est ici question de responsabilité dans le cadre d'un jugement historique, et non pas moral. Le glissement de l'un à l'autre s'opère pourtant facilement, en raison de toute une série d'approches erronées, qui prennent la forme d'*idola fori*, idoles qui expriment l'idéologie dominante et entourent d'une aura sacrée les vainqueurs des grands conflits historiques. Essayons de résumer ces approches :

- 1 • Faute d'une analyse comparative adéquate, le principe de responsabilité finit par être utilisé de façon sélective et instrumentale. Si nous nous interrogeons sur la charge de fanatisme que la croisade des Lumières contre l'obscurantisme est susceptible de déployer, nous ne pouvons mettre en question seulement Voltaire et laisser de côté Locke, père des Lumières au niveau européen et auteur très cher à Voltaire. Le philosophe anglais est sans doute un théoricien de la tolérance, mais la tolérance ne s'étend pas au « monde ignorant et fanatique » du catholicisme. Non seulement les actions, souligne la *Lettre sur la tolérance* (1689), mais aussi les « opinions dangereuses » qui proviennent de ces milieux doivent être frappées : « Le magistrat est tenu de réprimer quiconque diffuse ou rend publique l'une d'entre elles¹² ». Bien avant Voltaire, Locke semble dire *Écrasez l'infâme!* D'autant plus que, aux yeux du philosophe anglais, les « papistes sont dangereux (...) comme des serpents à qui l'on ne saurait faire cracher leur venin par des moyens plus doux¹³ ». Dans ce cas-là, le problème de la responsabilité émerge de façon plus directe et immédiate. On ne peut pas savoir si Voltaire aurait répété son mot d'ordre à

l'occasion de la Vendée ; l'appel de Locke à exclure les catholiques de la tolérance est en revanche contemporain de la répression qui avait depuis longtemps cours en Angleterre, mais qui frappe féroce ment surtout cette autre gigantesque Vendée qu'est l'Irlande. Le sort des habitants de cette île malheureuse rappelle – selon des historiens influents – celui des Indiens d'Amérique. Mais Locke est implacable : « les hommes sont en effet portés à la compassion envers ceux qui souffrent ; ils croient qu'une religion est pure et que ses doctrines sont sincères si elle est capable de résister à l'épreuve de la persécution. Mais je pense qu'il en va tout autrement pour les catholiques ; on a moins pitié d'eux, car ils ne font que subir le traitement que mérite la cruauté reconnue de leurs propres principes et de leurs propres pratiques¹⁴ ». Si Voltaire peut avoir contribué à la préparation idéologique de la répression en Vendée, il n'y a aucun doute que Locke a fourni une influente légitimation idéologique de la répression en Irlande.

- 2 • On projette sur le passé des normes et des valeurs qui se sont répandues et ne sont devenues patrimoine commun qu'à seulement une époque ultérieure. Nous pouvons, ou mieux : nous *devons* établir un rapport entre la justification de l'esclavage dans les colonies par Locke et la tragédie des Noirs. Il serait toutefois absurde de l'obliger à s'asseoir au banc des accusés – dans une sorte de Nuremberg idéologique – en tant que coresponsable de ce que les Noirs américains aiment aujourd'hui définir comme « l'Holocauste Noir » ! On ne peut ignorer le large consensus qui entourait, au xvii^e siècle, une institution qui suscite *aujourd'hui* une répugnance morale unanime.
- 3 • Entre une théorie et l'histoire de son succès et de son efficacité, on établit un rapport de cause à effet qui ne perdure pas, ou qu'on ne peut saisir qu'*a posteriori*. Sans aucun doute, Marx et Engels ont élaboré une philosophie de l'histoire susceptible de justifier des formes – radicales même – de violence ; cela ne signifie pas pour autant qu'on puisse déduire *a priori* la réalité du goulag de leur théorie.
- 4 • On tend à enquêter sur un auteur tout en le soustrayant au conflit de la situation historique dans laquelle il se trouve. Heidegger adhère au nazisme aussi à cause de l'horreur qu'il éprouve envers le communisme et en hommage à son sens de la « responsabilité de l'Occident ». Certes, pour ma part, je suis convaincu qu'il s'agit d'un choix horrible ; mais ce n'est pas pour autant qu'il est licite d'ignorer qu'il s'agit d'un choix dramatique, et non d'un amour mûri et cultivé dans un espace aseptisé et dénué de conflits. Ceux qui continuent à partager avec le philosophe allemand le sens de la « responsabilité de l'Occident » peuvent encore moins se permettre d'ignorer cet aspect. Pour résumer, on peut dire que le glissement du jugement historique vers le jugement moral advient lorsqu'on projette sur le passé une évidence morale

absolue – et tout à fait imaginaire. Tout en étant inadmissible sur le plan historique et philosophique, cette projection est aussi, malgré ses déclamations moralisatrices de complaisance, un signe d’hypocrisie morale. Naturellement, la frontière entre jugement historique et jugement moral n’est pas insurmontable. Elle tend à devenir d’autant plus fragile que l’écart temporel entre l’action théorique de l’intellectuel et le comportement concret du mouvement politique auquel il adhère, ou qu’il légitime, est réduit. Schmitt, qui, en 1939 encore, s’abandonnait à d’haïssables déclamations anti-judaïques ou antisémites, peut ne pas être considéré coresponsable d’Auschwitz, mais il n’ignorait certainement pas l’épouvantable réalité de la Nuit de Cristal.

De l’incontournable conflit : conscience historique et responsabilité de l’intellectuel

Nous avons dit que le pathos de l’engagement et la dénonciation de l’ingénierie sociale ont en commun la reconnaissance de la responsabilité de l’intellectuel ; mais il faut ajouter que ces deux courants ont tendance à concevoir cette responsabilité dans des termes exclusivement moraux. Prenons un des manifestes les plus célèbres de l’engagement en Italie, l’éditorial qui ouvre le premier numéro de la revue *Il Politecnico*, parue peu de temps après la fin de la guerre. Elio Vittorini se demande : « Qui a subi la défaite la plus grave dans tout ce qui s’est passé ? » Il répond sans hésitation que la défaite la plus grave a été subie par la culture. L’écrivain poursuit ainsi : « Il n’y a aucun délit commis par le fascisme que la culture ne nous ait pas appris à exécuter déjà depuis longtemps. Et si le fascisme a été en mesure de commettre tous les délits que cette culture nous avait appris à exécuter déjà depuis longtemps, ne faudrait-il pas que nous demandions à cette culture même, comment et pourquoi le fascisme a pu les commettre ? » La conclusion est claire. Tous les maux dérivent du fait que « cette culture n’a eu que peu ou peut-être aucune influence civile sur les hommes¹⁵ ».

On présuppose ici un univers de valeurs partagées et indiscutables, élaborées et gardées par la culture, qu’il s’agirait seulement de réaliser dans la pratique. Le péché mortel des intellectuels est alors la répugnance à assumer la fatigue de l’engagement, le sybaritisme qui les conduit à se satisfaire de leur tour d’ivoire. La dénonciation de l’ingénierie sociale opère d’une façon analogue, même si le péché mortel des intellectuels est défini assez différemment : il réside dans l’activisme obsessionnel et effréné qui conduit à des expérimentations impitoyables et sans scrupule de transformation et de refonte de la société, pour poursuivre des objectifs chimériques fixés par une philosophie de l’histoire dépourvue de considérations morales. Ces deux approches partagent l’illusion selon laquelle il suffirait d’un supplément de morale parmi les intellectuels pour éliminer le conflit et la violence.

Mais la naïveté de cette illusion finit par se manifester dans les deux cas. Le bilan historique de Vittorini est évidemment erroné : dans la lutte qui s’était conclue en Allemagne avec l’avènement du III^e Reich, il y avait eu des affrontements entre de très grands intellectuels, tous « engagés », même si c’était de façon différente et contradictoire. Et, passé le bref moment d’unité antifasciste à l’unisson, un phénomène analogue se manifesterait avec l’éclatement de la guerre froide.

Selon Popper, il faut mettre en accusation non pas l’intellectuel désengagé, mais, au contraire, l’*homo ideologicus* : « Depuis des millénaires, nous, les intellectuels, nous avons causé les maux les plus terribles. L’extermination d’une masse au nom d’une idée, d’une doctrine, d’une théorie – c’est là notre œuvre, notre invention : une invention d’intellectuels. Si nous cessions de dresser les hommes les uns contre les autres – souvent avec les meilleures intentions –, même si nous nous en tenions là, ce serait beaucoup¹⁶ ».

Une modestie coquine recourt ici à la première personne du pluriel, mais la cible réelle de la polémique paraît claire : « tous ceux qui se sont proposés de créer le paradis sur terre n’ont engendré que l’enfer¹⁷ ». Nous voilà ainsi reconduits à la dénonciation de l’ingénierie sociale et de la philosophie de l’histoire. Pourtant, il suffirait de peu pour réaliser la paix et la cohabitation paisible. Il suffirait de suivre les normes morales qui sont aisément accessibles à tout le monde : « Le plus important des dix commandements dit : tu ne tueras point ! Il résume presque toute l’éthique. Ainsi, la façon dont Schopenhauer formule son éthique n’est qu’une extension de ce commandement capital. L’éthique de Schopenhauer est simple, directe, et claire. Il dit : ne fais de tort à personne, ne blesse personne ; au contraire aide tout le monde du mieux que tu peux¹⁸ ».

Mais lorsqu’il se trouve face à un conflit réel, voilà que Popper non seulement légitime la guerre du Golfe, mais souhaite qu’elle puisse marquer le début de toute une série d’opérations analogues, destinées à réaliser la « paix mondiale » et perpétuelle : « Nous ne devons pas avoir peur de conduire des guerres pour la paix. Dans les actuelles circonstances, cela est inévitable. C’est triste, mais nous devons le faire si nous voulons sauver le monde. La détermination est ici d’une importance décisive¹⁹ ». Le moins qu’on puisse dire, c’est que la clarté et l’univocité du commandement qui impose de « ne pas tuer », et même de « ne pas causer de tort à personne » s’est complètement dissoute. Il y a même davantage : le « salut » de l’humanité est un objectif qui justifie pleinement le recours à la violence et à la guerre. L’attitude traditionnellement attribuée à la philosophie de l’histoire marxiste et communiste, condamnée parce qu’intrinsèquement totalitaire, une telle attitude de « faux prophète » est maintenant assumée de façon explicite par Popper. Il poursuit ainsi : les « ennemis mortels » qu’il faut liquider ou mettre en condition de ne pas pou-

voir nuire sont nombreux; il ne s'agit pas seulement des « États terroristes », il y a aussi « la Chine communiste, qui est pour nous impénétrable ». La croisade pour la paix et la démocratie s'annonce donc d'emblée comme une série ininterrompue de guerres qui, étant donné leur caractère idéologique, ont tendance à se configurer comme des guerres totales. Nous sommes de nouveau conduits à l'analyse de Schmitt et de son école de pensée, dont nous avons déjà parlé, selon laquelle la plus catastrophique des ingénieries sociales est précisément celle de la paix perpétuelle, s'agissant de l'utopie qui se transforme facilement en contre-utopie de la façon la plus désastreuse.

Tout comme les appels à l'engagement, les dénonciations de l'ingénierie sociale, de la philosophie de l'histoire et de l'*homo ideologicus* ne constituent pas un antidote à la violence et ne fournissent pas de recette pour la résolution des conflits. Popper – qui trace une liste impressionnante des responsabilités qui reposent sur les intellectuels (sur un certain type d'intellectuel) – sera lui-même mis en cause par l'historien futur. Ce dernier s'interrogera peut-être sur le rapport entre une adhésion enthousiaste et dépourvue de réserve à la guerre du Golfe (et à l'embargo) et les dramatiques conséquences qui en ont résulté pour la population civile d'Irak. Je préfère décrire la situation de ce pays en 1996 – avant la nouvelle guerre et ses effets catastrophiques – en me référant à un article publié dans le *Washington Post*: « Selon des calculs effectués par des organismes de l'ONU, plus de 500 000 enfants irakiens sont morts de faim et de maladie: ceci revient à peu près au lourd tribut correspondant à la somme des deux bombes atomiques lâchées sur le Japon et du récent fléau du nettoyage ethnique. » Même en admettant la dangerosité permanente du dictateur irakien – observait l'auteur, Roger Normand, directeur du *Center for Economic and Social Rights*, ceci ne justifie pas le recours à cette terrible « punition collective » (c'est-à-dire à une pratique typique du totalitarisme)²⁰. Il est évident, toutefois, que l'historien futur pourra aussi s'interroger sur l'éventuel rapport entre cette dénonciation de l'embargo et les crimes répétés de Saddam Hussein. Encore une fois, le principe de la responsabilité de l'intellectuel n'est ni un wagon ni un taxi! Sur tout cela, l'historien futur pourra et devra s'interroger, mais d'une façon radicalement différente de celle de Popper, en prenant garde à ne pas présupposer une évidence morale qui n'existe pas, et à ne pas transformer le jugement historique en jugement moral.

L'intellectuel partage les mêmes obligations morales que les citoyens et les gens ordinaires. Si une obligation particulière lui revient en tant qu'intellectuel, c'est celle de la réflexion sur sa position concrète dans le monde, de l'interrogation sur les conséquences objectives du discours qu'il a développé, l'abandon de l'illusion d'une extériorité immaculée des théories qu'il a élaborées

par rapport aux luttes politiques et sociales de son temps, la reconnaissance du fait que la fuite hors du politique ne garantit pas la pureté, mais pourrait être synonyme, dans des circonstances déterminées, de lâcheté et de complicité objective avec le crime. Cette prise de conscience historique représente en elle-même un impératif moral, au sens où elle permet d'assumer les responsabilités des actions implicites dans la pratique intellectuelle, où elle permet à l'intellectuel de se poser, en exerçant son activité intellectuelle même, comme sujet moral qui fait face à des conflits et à des responsabilités inéluctables et qui, en évaluant le passé, ne se soustrait pas à la chaîne ininterrompue des responsabilités. Et, pourtant, cette juste assumption de responsabilité n'éliminera pas les conflits et les contradictions qui composent l'histoire et qui déchirent tant les intellectuels que les politiciens et tous les mortels ordinaires.

Sur les uns, comme sur les autres, s'exerce et continuera à s'exercer le jugement historique des générations successives.

Texte traduit de l'italien par Chiara Bonfiglioli,
en collaboration avec Stathis Kouvélakis et André Tosel

- 1 J'ai examiné de façon plus étendue le débat relatif aux intellectuels suscité par la Révolution française, ainsi que les prises de position de Burke, De Maistre, Constant et Fichte dans deux de mes ouvrages: *Hegel e la libertà dei moderni* (Riuniti, 1992; dont la première partie a été traduite en français sous le titre *Hegel et les libéraux*, PUF, 1992) et *Le Révisionnisme en histoire* (trad. franç., Albin Michel, 2006). En ce qui concerne la catégorie d'« ingénierie sociale » et les prises de position de Hayek et Heidegger, que je vais traiter par la suite, je renvoie le lecteur à *Heidegger et l'idéologie de la guerre* (trad. franç., PUF, 1998).
- 2 Cité par F. Venturi dans son ouvrage *Settecento riformatore* (Inaudi, 1948, vol. IV, 1, pp. 434-6).
- 3 Cité dans *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, op. cit., p. 217.

- 4 « Discours du 3 avril 1852 à l'Académie des Sciences Morales et Politiques », in A. de Tocqueville, *Œuvres complètes* (sous la direction de J. P. Mayer, Gallimard, 1951, vol. XVI, p. 240).
- 5 Cité dans *Hegel et les libéraux*, op. cit., p. 204.
- 6 Cité dans *Heidegger...*, op. cit., p. 220.
- 7 L. Colletti, *Ideologia e società* (Laterza, 1969, p. 280).
- 8 Cité dans *Le Révisionnisme...*, op. cit., pp. 87-88.
- 9 Cité dans *Hegel et les libéraux*, op. cit., p. 89.
- 10 Lettre du 27 septembre 1766, dans J.-J. Rousseau, *Correspondance complète* (sous la direction de R. A. Leigh, vol. XXX, Oxford, 1977, p. 385).
- 11 Cité par A. Forrest « La guerre de l'Ouest vue par les soldats républicains », dans J.-C. Martin (dir.), *La Guerre civile entre Histoire et Mémoire* (Ouest Éditions, 1995, pp. 92-93).

- 12 J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, édition italienne de D. Marconi (UTET, 1997, pp. 111-2).
13 *Ibid.*
14 *Ibid.*
15 Pour le texte original, voir E. Vittorini, *Una nuova cultura*, in *Il Politecnico*, M. Forti et S. Pautasso dir. (Einaudi, 1960, p. 44).
16 Karl Popper, *La Leçon de ce siècle*, entretien avec G. Bosetti (Anatolia Éditions, 1993, p. 137).

- 17 *Ibid.*, p. 140.
18 *Ibid.*, p. 138.
19 En ce qui concerne ces prises de positions de Popper, voir l'entretien paru dans *Der Spiegel* le 23 mars 1992.
20 R. Normand, « Deal Won't End Iraqi Suffering » 7 juin 1996.

dossier : Lumières, actualité d'un esprit

Marc Belissa

maître de conférences à Paris X-Nanterre.

Ses recherches concernent les idées politiques et les relations internationales au XVIII^e siècle et pendant la Révolution française.

Il vient de publier *Repenser l'ordre européen 1795-1802 – De la société des rois aux droits des nations* aux Éditions Kimé et *Aux origines d'une alliance improbable – Le réseau consulaire français aux États-Unis* (avec S. Bégaud et J. Visser) aux éditions Peter Lang.

Nouvel ordre mondial, puissance et droits des peuples : Les Lumières, la Révolution française et le débat sur l'ordre international

Les contemporains des mouvements révolutionnaires de la fin du XVIII^e siècle ont eu une claire conscience qu'ils vivaient une période de bouleversement de l'ordre international et qu'à l'Europe de l'Ancien Régime, dominée par les princes, les rois et le droit dynastique, était en train de se substituer une nouvelle société internationale : un véritable âge des nations dans lequel les principes fondamentaux des relations entre les États et les peuples étaient en voie de transformation. Leur réflexion sur ces phénomènes de transition peut donner une dimension historique à notre propre compréhension de la période ouverte par la chute du mur de Berlin et à nos interrogations sur la nature du « nouvel ordre international » revendiqué par les stratégestes américains.